

Ernst Cassirer

Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 15

Die Philosophie
der Aufklärung



Meiner

ERNST CASSIRER
DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLÄRUNG

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 15

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

DIE PHILOSOPHIE
DER AUFKLÄRUNG

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Claus Rosenkranz

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg und der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt. Sie wird gefördert von der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius und der Aby-Warburg-Stiftung. Komplementär erscheint die Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-7873-1415-6

Zitiervorschlag: ECW 15

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2003. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞

INHALT

Vorrede.....	IX
ERSTES KAPITEL. Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung ...	1
1.	1
2.	28
ZWEITES KAPITEL. Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie.....	37
1.	37
2.	50
3.	66
4.	76
5.	83
DRITTES KAPITEL. Psychologie und Erkenntnislehre	97
[1.]	97
2.	113
3.	126
VIERTES KAPITEL. Die Idee der Religion	140
I. Das Dogma der Erbsünde und das Problem der Theodizee	143
II. Die Idee der Toleranz und die Grundlegung der »natürlichen Religion«.....	168
III. Religion und Geschichte	191
FÜNFTES KAPITEL. Die Eroberung der geschichtlichen Welt	206
1.	208
2.	218
3.	226
4.	239
SECHSTES KAPITEL. Recht, Staat und Gesellschaft	245
I. Die Idee des Rechts und das Prinzip der unveräußerlichen Rechte	245
II. Der Vertragsgedanke und die Methodik der Sozialwissenschaften	265
SIEBENTES KAPITEL. Die Grundprobleme der Ästhetik.....	288
I. Das »Zeitalter der Kritik«	288

II. Die klassizistische Ästhetik und das Problem der Objektivität des Schönen	291
III. Das Geschmacksproblem und die Wendung zum Subjektivismus	311
IV. Die Ästhetik der Intuition und das Genieproblem	326
V. Verstand und Einbildungskraft. Gottsched und die Schweizer	346
VI. Die Grundlegung der systematischen Ästhetik – Baumgarten	353
Editorischer Bericht	377
Abkürzungen	381
Schriftenregister.....	383
Personenregister	406
Die Hamburger Ausgabe	413

Max Cassirer
zu seinem 75. Geburtstag (18. Oktober 1932)
in alter Liebe und Verehrung |

VORREDE

Die vorliegende Schrift will weniger und mehr sein als eine Monographie über die Philosophie der Aufklärung. Sie ist weit weniger: Denn eine solche Monographie hätte vor allem die Aufgabe, die Fülle des Details vor dem Leser auszubreiten und der Entstehung und Ausbildung aller Sonderprobleme der Aufklärungsphilosophie bis ins einzelne nachzugehen. Eine solche Behandlung verbot sich schon durch die Form des »Grundrisses der philosophischen Wissenschaften« und durch das Ziel, das er sich steckt. Innerhalb des Gesamtplanes des »Grundrisses« ließ sich nicht daran denken, den gesamten Umfang der Fragen, die die Philosophie der Aufklärung sich gestellt hat, zu übersehen und erschöpfend darzustellen. An die Stelle dieser extensiven Forderung mußte eine andere, rein intensive Forderung treten. Es galt, die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite als in ihrer eigentümlichen Tiefe zu erfassen; es galt, sie nicht in der Gesamtheit ihrer historischen Resultate und ihrer historischen Erscheinungsformen, sondern in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmenden Prinzips darzustellen. Was hier gefordert und was hier möglich schien, war nicht ein bloß epischer Bericht über den Gang, über die Entwicklung und über die Schicksale der Aufklärungsphilosophie; es handelte sich vielmehr darum, die innere Bewegung, die sich in ihr vollzieht, und gewissermaßen die dramatische Aktion ihres Denkens sichtbar werden zu lassen. Der eigentümlichste Reiz und der eigentliche systematische Wert der Aufklärungsphilosophie besteht in dieser Bewegung; in der Energie des Denkens, von der sie vorwärtsgetrieben wird, | und in der Leidenschaft des Denkens, die sie in alle ihre Einzelprobleme hineinlegt. Von hier aus gesehen fügt sich vieles in ihr zur Einheit, was einer Behandlungsweise, die lediglich ihre Resultate ins Auge faßt, als unversöhnlicher Widerspruch oder als bloß eklektische Mischung heterogener Gedankenmotive erscheinen muß. Ihre Spannungen und Lösungen, ihre Zweifel und ihre Entscheidungen, ihre Skepsis und ihr unerschütterlicher Glaube müssen aus einem Mittelpunkt heraus gesehen und gedeutet werden, wenn ihr eigentlicher geschichtlicher Sinn sichtbar werden soll.

Eine solche Deutung versucht die folgende Darstellung zu geben. Sie rückt damit die Aufklärungsphilosophie zugleich in den Zusammenhang eines anderen und weiteren geschichtsphilosophischen Themas, das freilich hier nicht ausgeführt, sondern nur von fern her

bezeichnet werden konnte. Denn die Bewegung, die hier geschildert werden sollte, bleibt nicht in sich selbst beschlossen, sondern sie weist, nach vorwärts wie nach rückwärts, über sich hinaus. Sie bildet nur einen Teilakt und eine Einzelphase in jenem geistigen Gesamtgeschehen, kraft dessen der moderne philosophische Gedanke die Gewißheit von sich selbst, sein spezifisches Selbstgefühl und sein spezifisches Selbstbewußtsein errungen hat. Ich habe in früheren Schriften, insbesondere in meiner Schrift »Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance« (1927) und in der Schrift über »Die Platonische Renaissance in England« (1932), andere Phasen dieser großen Gesamtbewegung darzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen gesucht. Mit diesen Arbeiten gehört die vorliegende Darstellung der Aufklärungsphilosophie in ihrem sachlichen Ziel und in ihrer methodischen Grundabsicht zusammen. Sie versucht, gleich jenen früheren Arbeiten, eine Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, die nicht bloße Ergebnisse feststellen und beschreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind. Eine solche Betrachtungsweise will in der Ent|wicklung der philosophischen Doktrinen und Systeme zugleich eine »Phänomenologie des philosophischen Geistes« zu geben suchen; sie will die Klärung und Vertiefung verfolgen, die dieser Geist, in seiner Arbeit an den rein objektiven Problemen, von sich selbst, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung, von seinem Grundcharakter und seiner Mission gewinnt. Daß ein derartiger Überblick, daß eine Zusammenfassung all der bisherigen Vorstudien zu einem Ganzen mir selbst noch gegönnt sein wird: das wage ich heute nicht mehr zu hoffen, geschweige zu versprechen. Einstweilen mögen diese Studien als bloße Bausteine stehenbleiben, als Bruchstücke, deren fragmentarischen Charakter ich nicht verkenne oder leugne, von denen ich aber hoffe, daß sie dereinst gebraucht und in den Bau eines größeren Ganzen eingefügt werden, wenn die Zeit für diesen Bau gekommen sein wird.

Was die Philosophie der Aufklärung betrifft, so bietet sie für eine derartige Behandlungsweise besonders günstige Vorbedingungen. Denn was sie an entscheidenden und wahrhaft dauernden Ergebnissen in sich birgt, liegt nicht in dem bloßen Lehrbestand, den sie erarbeitet und den sie dogmatisch zu fixieren gesucht hat. Weit mehr als es ihr selbst zum Bewußtsein gekommen ist, ist die Epoche der Aufklärung in diesem Bestand von den vorangehenden Jahrhunderten abhängig geblieben. Sie hat nur das Erbe dieser Jahrhunderte angetreten; sie hat weit mehr geordnet und gesichtet, entwickelt und geklärt, als sie wahrhaft neue, schlechthin originale Gedankenmotive ergriffen

und zur Geltung gebracht hat. Und doch hat die Aufklärung, trotz all dieser inhaltlichen Abhängigkeit und ungeachtet dieser materialen Gebundenheit, eine durchaus neue und eigentümliche Form des philosophischen Gedankens ausgebildet. Auch dort, wo sie ein schon vorhandenes Gedankengut ergreift und bearbeitet, wo sie – wie dies insbesondere von ihrem naturwissenschaftlichen Weltbild gilt – lediglich auf dem Fundament weiterbaut, das das siebzehnte Jahrhundert ge|legt hatte, gewinnt doch in ihren Händen all das, was sie erfaßt, einen veränderten Sinn und schließt einen neuen philosophischen Horizont auf. Denn es ist nichts anderes und nichts Geringeres als der universelle Prozeß des Philosophierens, der jetzt anders gesehen und anders bestimmt wird als zuvor. Die Aufklärung beginnt, in England und in Frankreich, damit, die bisherige Form der philosophischen Erkenntnis, die Form der metaphysischen Systeme zu zerbrechen. Sie glaubt nicht mehr an das Recht und an die Fruchtbarkeit des »Systemgeistes«; sie sieht in ihm nicht sowohl die Stärke als vielmehr eine Schranke und Hemmung der philosophischen Vernunft. Aber indem sie auf den »esprit de système« Verzicht leistet und ihn ausdrücklich bekämpft, hat sie damit dem »esprit systématique« keineswegs entsagt, sondern sie will ihn in anderer und stärkerer Art zur Geltung und Wirksamkeit bringen. Statt die Philosophie in die Grenzen eines festen Lehrgebäudes einzuschließen, statt sie auf bestimmte, ein für allemal feststehende Axiome und auf die deduktiven Ableitungen aus ihnen zu verpflichten, soll sie sich vielmehr frei ergehen und in diesem ihrem immanenten Fortgang die Grundform der Wirklichkeit, die Form alles natürlichen wie alles geistigen Seins, erschließen. Die Philosophie bedeutet, gemäß dieser Grundanschauung, kein Sondergebiet von Erkenntnissen, die neben oder über den Sätzen der Naturerkenntnis, der Erkenntnis von Recht und Staat usf. stehen, sondern sie ist das allumfassende Medium, in dem diese sich bilden, sich entwickeln und sich begründen. Sie trennt sich nicht mehr von der Naturwissenschaft, von der Geschichte, von der Rechtswissenschaft, von der Politik ab, sondern sie bildet für sie alle gleichsam den belebenden Odem; die Atmosphäre, in der sie allein dasein und wirken können. Sie ist nicht mehr die abgesonderte, die abstrakte Substanz des Geistigen, sondern sie stellt den Geist als Ganzes in seiner reinen Funktion, in der spezifischen Weise seines Forschens und Fragens, seiner Methodik, seines reinen | Erkenntnisganges dar. Damit aber rücken auch all jene philosophischen Begriffe und Probleme, die das achtzehnte Jahrhundert einfach von der Vergangenheit zu übernehmen scheint, an eine andere Stelle und unterliegen einem charakteristischen Bedeutungswandel. Sie werden aus festen und fertigen

Gebilden zu tätigen Kräften; sie werden aus bloßen Resultaten zu Imperativen. Hier liegt die eigentlich produktive Bedeutung des Denkens der Aufklärung. Sie bekundet sich nicht sowohl in irgendeinem bestimmt angebbaren Gedankeninhalt als vielmehr in dem Gebrauch, den die Aufklärung vom philosophischen Gedanken macht, in der Stelle, die sie ihm einräumt, und in der Aufgabe, die sie ihm zuweist. Wenn das achtzehnte Jahrhundert sich mit Stolz als ein »philosophisches Jahrhundert« bezeichnet, so ist dieser Anspruch insofern gerechtfertigt, als hier in der Tat die Philosophie wieder in ihr Urrecht eingesetzt und in ihrer originären, in ihrer eigentlich »klassischen« Bedeutung genommen wird. Sie bleibt nicht im Kreise des bloßen Denkens gefangen, sondern sie fordert und findet den Durchbruch zu jener tieferen Ordnung, aus der, wie der Gedanke, so auch alles geistige Tun des Menschen entspringt und in der es sich, nach der Grundüberzeugung der Aufklärungsphilosophie, begründen muß. Man verkennt daher den Sinn der Aufklärungsphilosophie, wenn man glaubt, sie als bloße »Reflexionsphilosophie« betrachten und abtun zu können. Es ist freilich kein Geringerer als Hegel gewesen, der diesen Weg der Kritik zuerst beschritten hat und der ihn durch die Autorität seines Namens ein für allemal legitimiert zu haben scheint. Aber schon bei Hegel selbst findet sich hier eine charakteristische Selbstberichtigung: Denn das Urteil des Historikers und des Geschichtsphilosophen Hegel stimmt keineswegs völlig mit dem Verdikt zusammen, das Hegels Metaphysik über die Aufklärung gefällt hat. Die »Phänomenologie des Geistes« entwirft ein anderes, ein reicheres und tieferes Bild der Aufklärungsepoche als dasjenige, das Hegel in rein polemischer Tendenz zu zeichnen pflegt. In der Tat geht die Grundrichtung und das wesentliche Bestreben der Aufklärungsphilosophie keineswegs dahin, das Leben lediglich zu begleiten und es im Spiegel der Reflexion aufzufangen. Sie glaubt vielmehr an eine ursprüngliche Spontaneität des Gedankens; sie weist ihm keine bloß nachträgliche und nachbildende Leistung, sondern die Kraft und die Aufgabe der Lebensgestaltung zu. Er soll nicht nur gliedern und sichten, sondern er soll die Ordnung, die er als notwendig begreift, selbst heraufführen und verwirklichen, um, in ebendiesem Akt der Verwirklichung, seine eigene Wirklichkeit und Wahrheit zu erweisen.

Zu dieser Tiefenschicht der Aufklärungsphilosophie eröffnet sich freilich kein Zugang, wenn man, wie die meisten historischen Darstellungen es getan haben, bei ihrem einfachen Längsschnitt stehenbleibt – wenn man sich damit begnügt, ihre einzelnen Gedankenbildungen am Faden der Zeit aufzureihen und sie an ihm gleichsam abrollen zu lassen. Eine solche Betrachtungsweise bleibt überall

methodisch ungenügend; aber die ihr innewohnenden Mängel treten vielleicht nirgends so deutlich als in der Darstellung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts heraus. Was das siebzehnte Jahrhundert betrifft, so kann man noch die Hoffnung hegen, das Ganze seines philosophischen Gehalts und seiner philosophischen Entwicklung dadurch zu bezeichnen, daß man diese Entwicklung von »System« zu »System«, von Descartes zu Malebranche, von Spinoza zu Leibniz, von Bacon und Hobbes zu Locke verfolgt. Aber dieser Leitfaden läßt uns an der Schwelle des achtzehnten Jahrhunderts im Stich. Denn das philosophische System als solches hat hier seine bindende und seine eigentlich repräsentative Kraft verloren. Auch Christian Wolff, der sich mit aller Macht an dieser Form des Systems festgehalten hat und für den in ihr die eigentliche Wahrheit der Philosophie beschlossen lag, hat vergebens versucht, mit ihr das Ganze der philosophischen Probleme der Zeit zu umspannen und zu meistern. Das Denken der Aufklärung durchbricht immer wieder die starren Schranken des Systems, und es sucht sich, gerade in den reichsten und originalsten Geistern, der strengen systematischen Zucht zu entwinden. Seine Beschaffenheit und seine eigentümliche Bestimmtheit tritt nicht dort am reinsten und am klarsten hervor, wo es sich in einzelnen Doktrinen, in Axiomen und Lehrsätzen feststellt, sondern wo es noch mitten im Werden des Gedankens begriffen ist, wo es zweifelt und sucht, wo es niederreißt und aufbaut. Das Ganze dieser hin- und hergehenden, dieser unablässig fluktuierenden Bewegung läßt sich in eine bloße Summe von Einzellehren nicht auflösen. Die eigentliche »Philosophie« der Aufklärung ist und bleibt etwas anderes als der Inbegriff dessen, was ihre führenden Denker, was Voltaire und Montesquieu, was Hume oder Condillac, was d'Alembert oder Diderot, Wolff oder Lambert gedacht und gelehrt haben. Sie ist in der Summe dieser Lehrmeinungen und in ihrer bloßen zeitlichen Abfolge nicht sichtbar zu machen: Denn sie besteht überhaupt weniger in bestimmten einzelnen Sätzen als in der Form und Art der gedanklichen Auseinandersetzung selbst. Nur im Akt und in dem stetig fortschreitenden Prozeß dieser Auseinandersetzung lassen sich die geistigen Grundkräfte, die hier walten, erfassen, und erst hierin läßt sich der Pulsschlag des inneren gedanklichen Lebens der Aufklärungszeit verspüren. Die Aufklärungsphilosophie gehört zu jenen Gedanken-Webermeisterstücken, »Wo Ein Tritt tausend Fäden regt, / Die Schifflein herüber hinüber schießen, / Die Fäden ungesehen fließen«.¹ Die historische Rekonstruktion und

¹ [Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Eine Tragödie. Erster Theil (Werke,

die historische Besinnung muß ihre eigentliche und höchste Aufgabe darin sehen, diese »ungesehenen« Fäden ans Licht zu heben. Die vorliegende Darstellung hat dieses Ziel dadurch zu erreichen gesucht, daß sie nicht die Geschichte der einzelnen Denker und ihrer Lehren, sondern eine reine Geschichte der Ideen der Auf|klärungszeit zu geben suchte und daß sie diese Ideen selbst nicht nur in ihrer abstrakt-theoretischen Fassung darlegen, sondern in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit aufzeigen und sichtbar machen wollte. Sie mußte hierbei eine Fülle von Einzelheiten außer acht lassen; aber sie durfte an keiner der wesentlichen Kräfte vorbeigehen, die das Bild der Aufklärungsphilosophie geformt, die ihre Grundansicht der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft, der Religion und der Kunst bestimmt haben. Folgt man diesem Wege, so zeigt sich, daß die Philosophie der Aufklärungsepoche, die man noch immer als eine eklektische Mischung der verschiedenartigsten Gedankenmotive anzusehen und darzustellen pflegt, von wenigen großen Haupt- und Grundgedanken beherrscht wird, die sie in strenger Geschlossenheit und in straffer Gliederung vor uns hinstellt. Bei ihnen muß jede geschichtliche Darstellung einsetzen; denn an ihnen allein gewinnt sie den klaren und sicheren Leitfaden, der sie durch das Labyrinth der einzelnen Dogmen und Lehrsätze hindurchführen kann.

Was die systematische Kritik an der Aufklärungsphilosophie betrifft, so konnte sie im Rahmen dieser Darstellung nicht in Angriff genommen werden. Hier mußte ich die Betrachtung vielmehr unter das Spinozistische Motto stellen: »non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere«.² Die Wohltat einer solchen Betrachtungsweise ist gerade der Epoche der Aufklärung nur selten zuteil geworden. Man pflegt es als einen Grundmangel dieser Epoche anzusehen, daß ihr das Verständnis für das geschichtlich Ferne und Fremde abgegangen ist, daß sie, in naiver Selbstüberschätzung, ihre Maße zur unbedingten, zur allein gültigen und allein möglichen Norm erhoben und alle geschichtliche Vergangenheit an ihnen gemessen hat. Aber wenn die Aufklärung von diesem Fehler nicht freizusprechen ist, so muß andererseits gesagt werden, daß er ihr über Gebühr vergolten worden ist. Denn ebenjenen Stolz des »Besserwissens«, den man ihr zur Last

hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4 Abt., insges. 133 Bde. in 143 Bdn., Weimar 1887–1919, 1. Abt., Bd. XIV), S. 91.]

² [Baruch de Spinoza, *Tractatus politicus*, in quo demonstratur, quomodo societas ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat (Kap. 1, § 4), in: *Opera quae supersunt omnia*, hrsg. v. Karl Hermann Bröder, 3 Bde., Leipzig 1843–1846, Bd. II, S. 43–136: S. 52.]

gelegt hat, hat man ihr gegenüber immer wieder bekundet und bewiesen: | Und aus ihm heraus ist eine Fülle von Vorurteilen erwachsen, die noch heute ihre unbefangene geschichtliche Betrachtung und Würdigung hemmen. Die folgende Darstellung, der jede unmittelbar polemische Absicht fernliegt, hat nirgends versucht, an diesen Vorurteilen eine explizite Kritik zu üben und ihnen gegenüber eine »Rettung« der Aufklärungsepoche zu vollziehen. Worauf es ihr ankam, war lediglich die Entwicklung und die geschichtliche und systematische Erhellung ihres Gehalts und ihrer zentralen philosophischen Fragestellung. Eine solche Erhellung bildet die erste und unerläßliche Vorbedingung für die Revision jenes großen Prozesses, den die Romantik gegen die Aufklärung angestrengt hat. Das Urteil, das sie in diesem Prozeß gefällt hat, wird noch heute von vielen kritiklos übernommen: Und die Rede von der »flachen Aufklärung« ist noch immer im Schwange. Ein wesentliches Ziel der vorliegenden Darstellung wäre erreicht, wenn es ihr gelänge, diese Rede endlich zum Schweigen zu bringen. Daß es, nach Kants Leistung und nach der »Revolution der Denkart«, die die »Kritik der reinen Vernunft« vollzogen hat, für uns kein einfaches Zurück zu den Fragen und Antworten der Aufklärungsphilosophie mehr geben kann, braucht nicht gesagt zu werden. Aber wo immer jene »Geschichte der reinen Vernunft« geschrieben werden wird, deren Umriß Kant im letzten Abschnitt der Vernunftkritik zu zeichnen versucht hat, da wird sie vor allem der Epoche gedenken müssen, die die Autonomie der Vernunft zuerst entdeckt und die sie leidenschaftlich verfochten, die sie auf allen Gebieten des geistigen Seins zur Geltung und Anerkennung gebracht hat. Keine Behandlung der echten Philosophiegeschichte kann bloß historisch gemeint und bloß historisch orientiert sein. Denn der Rückgang auf die philosophische Vergangenheit will und muß stets zugleich ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Selbstkritik sein. Mehr als jemals zuvor scheint es mir wieder an der Zeit zu sein, daß unsere Gegenwart eine solche Selbstkritik an sich vollzieht – daß | sie sich wieder den hellen und klaren Spiegel vorhält, den die Aufklärungsepoche geschaffen hat. Manches von dem, was uns heute als Resultat des »Fortschritts« erscheint, wird freilich, in diesem Spiegel gesehen, seinen Glanz verlieren; und vieles, dessen wir uns rühmen, wird in ihm seltsam und verzerrt erscheinen. Aber es wäre ein vorschnelles Urteil und eine gefährliche Selbsttäuschung, wenn wir diese Verzerrungen lediglich den Trübungen des Spiegels zuschreiben wollten, statt ihren Grund an anderer Stelle zu suchen. Das Wort: »*Sapere aude!*«, das Kant den »Wahlspruch der Auf-

klärung«³ genannt hat, gilt auch für unser eigenes historisches Verhältnis zu ihr. Wir müssen, statt sie zu schmähen oder vornehm auf sie herabzublicken, wieder den Mut finden, uns mit ihr zu messen und uns innerlich mit ihr auseinanderzusetzen. Das Jahrhundert, das in Vernunft und Wissenschaft »[d]es Menschen allerhöchste Kraft«⁴ gesehen und verehrt hat, kann und darf auch für uns nicht schlechthin vergangen und verloren sein; wir müssen einen Weg finden, es nicht nur in seiner eigenen Gestalt zu sehen, sondern auch die ursprünglichen Kräfte wieder frei zu machen, die diese Gestalt hervorgebracht und gebildet haben.

Ich kann diesen Vorbericht nicht schließen, ohne dem Herausgeber des »Grundrisses der philosophischen Wissenschaften«, Professor Fritz Medicus, dem ich die erste Anregung zu diesem Buch verdanke und der die Korrekturen des Buches mitgelesen hat, auch an dieser Stelle herzlich zu danken. Dank schulde ich auch Fräulein Alix Heilbrunner, die das Autorenregister am Schluß des Bandes hergestellt und dadurch die Orientierung über das vielfältige und weit-schichtige Material, das an verschiedenen Stellen zur Behandlung kommen mußte, wesentlich erleichtert hat.

Hamburg, im Oktober 1932

Ernst Cassirer |

³ [Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u.a. hrsg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1912–1921, Bd. IV, hrsg. v. Artur Buchenau u. Ernst Cassirer, S. 167–176: S. 179 (Akad.-Ausg. VIII, 35).]

⁴ [Goethe, Faust, Erster Theil, S. 88.]

ERSTES KAPITEL.

Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung

1.

An die Spitze seines »Versuchs über die Elemente der Philosophie« hat d'Alembert eine Schilderung gestellt, in der er ein allgemeines Bild vom Zustand des menschlichen Geistes um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zu entwerfen sucht. Er geht hierbei von der Bemerkung aus, daß in den letzten drei Jahrhunderten sich durchweg, um die Jahrhundertmitte herum, ein bedeutungsvoller Umschwung des geistigen Lebens beobachten läßt. Im fünfzehnten Jahrhundert setze die geistig-literarische Bewegung der »Renaissance« ein; im sechzehnten gelange die religiöse Reformation zu ihrer Höhe; im siebzehnten sei es der Sieg der Cartesischen Philosophie, der das gesamte Weltbild entscheidend verändert habe. Ist eine analoge Bewegung auch für das achtzehnte Jahrhundert nachweisbar – und wie läßt sich ihre Richtung und ihre allgemeine Grundtendenz bezeichnen? »Sobald man«, so fährt d'Alembert fort, »das Jahrhundert, in dessen Mitte wir stehen, aufmerksam betrachtet, sobald man sich die Ereignisse, die sich vor uns abspielen, die Sitten, in denen wir leben, die Werke, die wir hervorbringen, ja die Unterhaltungen, die wir führen, vergegenwärtigt, so wird man ohne Mühe gewahr, daß sich in allen unseren Ideen ein bemerkenswerter Wandel vollzogen hat: ein Wandel, der durch seine Schnelligkeit noch eine weit | größere Umwälzung für die Zukunft verspricht. Erst mit der Zeit wird es möglich sein, den Gegenstand dieser Umwälzung genau zu bestimmen und ihre Natur und ihre Grenzen zu bezeichnen – und die Nachwelt wird besser als wir ihre Mängel und ihre Vorzüge zu erkennen vermögen. [...] Unser Zeitalter liebt es, sich vor allem das Zeitalter der Philosophie zu nennen. [...] In der Tat kann man, wenn man den gegenwärtigen Zustand unserer Erkenntnis ohne Vorurteil prüft, nicht leugnen, daß die Philosophie unter uns bedeutende Fortschritte gemacht hat. Die Wissenschaft der Natur gewinnt von Tag zu Tag neuen Reichtum; die Geometrie erweitert ihre Grenzen und hat ihre Fackel in die Gebiete der Physik, die ihr am nächsten lagen, vorgetragen; das wahre System der Welt ist endlich erkannt, weiterentwickelt und vervollkommen worden. [...] Von der Erde bis zum Saturn, von der Geschichte der Himmel bis zu der der Insekten hat die Naturwissenschaft ihr Gesicht gewandelt. Und mit ihr haben alle anderen Wissenschaften eine neue Form angenommen. [...] Das Studium der Natur scheint freilich, für sich allein betrachtet, kalt und ruhig zu sein; es ist kaum dazu geeig-

net, die Leidenschaften zu erregen, vielmehr scheint die Befriedigung, die es in uns erweckt, in einem stillen, stetigen und gleichförmigen Gefühl zu bestehen. Aber die Entdeckung und der Gebrauch einer neuen Methode des Philosophierens erweckt nichtsdestoweniger durch den Enthusiasmus, der alle großen Entdeckungen begleitet, einen allgemeinen Aufschwung der Ideen. Alle diese Ursachen haben dazu beigetragen, eine lebhaft Gärung der Geister zu erzeugen. Diese Gärung, die nach allen Seiten hin wirkt, hat alles, was sich ihr darbot, mit Heftigkeit ergriffen, gleich einem Strom, der seine Dämme durchbricht. [...] Von den Prinzipien der Wissenschaften an bis zu den Grundlagen der offenbarten Religion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den theologischen Streitfragen bis zu den Fragen der Wirtschaft und des Handels, von der Politik bis zum Völkerrecht und zum Zivilrecht [...] ist alles diskutiert, analysiert, aufgerührt worden. Neues Licht, das über viele Gegenstände verbreitet wurde; neue Dunkelheiten, die entstanden, waren die Frucht dieser allgemeinen Gärung der Geister: Wie die Wirkung von Ebbe und Flut darin besteht, manches Neue ans Ufer zu spülen und wieder anderes von ihm loszureißen.«¹

¹ Jean le Rond d'Alembert, *Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines* (Kap. 1), in: *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, Bd. IV, neue Aufl., Amsterdam 1763, S. 1–300: S. 1 ff. [Zitat S. 3–6: »Pour peu qu'on considere avec des yeux attentifs le milieu du siecle où nous vivons, les événemens qui nous occupent, ou du moins qui nous agitent, nos mœurs, nos ouvrages, et jusqu'à nos entretiens; on apperçoit sans peine qu'il s'est fait à plusieurs égards un changement bien remarquable dans nos idées; changement qui par sa rapidité semble nous en promettre un plus grand encore. C'est au tems à fixer l'objet, la nature et les limites de cette révolution, dont notre postérité connoîtra mieux que nous les inconvéniens et les avantages. [...] Notre siecle s'est donc appelé par excellence le siecle de la Philosophie [...] Si on examine sans prévention l'état actuel de nos connoissances, on ne peut disconvenir des progrès de la Philosophie parmi nous. La Science de la nature acquiert de jour en jour de nouvelles richesses; la Géométrie en reculant ses limites, a porté son flambeau dans les parties de la Physique qui se trouvoient le plus près d'elle; le vrai système du monde a été connu, développé et perfectionné [...] depuis la Terre jusqu'à Saturne, depuis l'Histoire des Cieux jusqu'à celle des insectes, la Physique a changé de face. Avec elle presque toutes les autres Sciences ont pris une nouvelle forme [...] L'étude de la nature semble être par elle-même froide et tranquille, parce que la satisfaction qu'elle procure est un sentiment uniforme, continu et sans secousses, et que les plaisirs, pour être vifs, doivent être séparés par des intervalles et marqués par des accès. Néanmoins l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espece d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive; cette fermentation agissant en tout sens par sa nature, s'est portée avec une espece

Es ist einer der bedeutendsten Forscher der Zeit und einer ihrer geistigen Wortführer, der hier zu uns spricht – und so spüren wir denn in seinen Worten unmittelbar die Art und die Richtung ihres geistigen Gesamtlebens. Die Epoche, in der d'Alembert steht, fühlt sich von einer mächtigen Bewegung ergriffen und vorwärts getrieben; aber sie kann und will sich nicht damit begnügen, sich dieser Bewegung einfach zu überlassen, sondern sie will sie in ihrem Woher und ihrem Wohin, in ihrem Ursprung und in ihrem Ziel begreifen. Dieses Wissen um das eigene Tun, diese geistige Selbstbesinnung und diese geistige Vorschau, erscheint ihr als der eigentliche Sinn des Denkens überhaupt und als die wesentliche Aufgabe, die ihm gestellt ist. Der Gedanke strebt nicht nur zu neuen, bisher unbekannten Zielen weiter: Er will wissen, wohin die Fahrt geht, und er will die Richtung dieser Fahrt selbsttätig bestimmen. Er tritt der Welt mit neuer Entdeckerfreude und mit neuem Entdeckermut gegenüber; er erwartet von ihr täglich neue Aufschlüsse – und doch ist seine Wißbegier und seine intellektuelle Neugier nicht auf sie allein gerichtet. Noch tiefer ergriffen und noch leidenschaftlicher bewegt fühlt er sich von der anderen Frage, was er selbst ist und was er selbst vermag. Immer wieder kehrt er von all seinen Entdeckungsfahrten, die dazu bestimmt waren, den Horizont der gegenständlichen Wirklichkeit zu erweitern, zu diesem seinem Ausgangspunkt zurück. Popes Wort: »The proper study of mankind is man«,² hat für dieses Grundgefühl der Epoche einen kurzen und prägnanten Ausdruck geschaffen. Die Epoche fühlt, daß eine neue Kraft in ihr am Werke ist; aber noch mehr als von den Schöpfungen, die diese Kraft ständig aus sich hervorgehen läßt, wird sie von der Art und Weise ihrer Tätigkeit selbst gefesselt. Sie erfreut sich nicht lediglich an ihren Ergebnissen, sondern sie spürt der Form ihres Wirkens nach und sucht sich von ihr Rechenschaft zu geben. In diesem Sinne stellt sich das Problem des geistigen

de violence sur tout ce qui s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues. [...] Ainsi depuis les principes des sciences profanes jusqu'aux fondemens de la révélation, depuis la Métaphysique jusqu'aux matieres de goût, depuis la Musique jusqu'à la Morale, depuis les disputes scholastiques des Théologiens jusqu'aux objets du commerce, depuis les droits des Princes jusqu'à ceux des peuples, depuis la loi naturelle jusqu'aux loix arbitraires des Nations [...] tout a été discuté, analysé, agité du moins. Une nouvelle lumiere sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs, a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des esprits, comme l'effet du flux et reflux de l'Océan est d'apporter sur le rivage quelques matieres, et d'en éloigner les autres.«].

² [Alexander Pope, An Essay on Man, in four Epistles, to H. St. John, Lord Bolingbroke (2. Brief), in: Select Poetical Works, Leipzig 1848 (Collection of British Authors, Bd. 152), S. 177–218: S. 188.]

»Fortschritts« für das gesamte achtzehnte Jahrhundert dar. Kaum ein anderes Jahrhundert war so tief durchdrungen und so enthusiastisch bewegt von der Idee des geistigen Fortschritts als das Jahrhundert der Aufklärung. Aber man verkennt den tiefsten Sinn und den eigentlichen Kern dieser Idee, wenn man den »Fortschritt« hierbei lediglich in quantitativer Hinsicht als eine bloße Erweiterung des Wissens, als einen »progressivus in indefinitum« nimmt. Der quantitativen Ausbreitung steht vielmehr stets eine qualitative Bestimmung zur Seite; der ständigen Ausdehnung über die Peripherie des Wissens entspricht eine immer bewußtere und entschiedeneren Rückwendung zu seinem eigentlichen und eigentümlichen Zentrum. Man sucht die Vielheit, um an ihr und durch sie dieser Einheit gewiß zu werden; man gibt sich der Breite des Wissens hin in dem Gefühl und in der sicheren Voraussicht, daß diese Breite den Geist nicht schwächt und auflöst, sondern daß sie ihn in sich selbst zurückführt und in sich »konzentriert«. Denn immer wieder zeigt sich, daß die verschiedenen Richtungen, die der Geist einschlagen muß, wenn sich ihm die Gesamtheit der Wirklichkeit erschließen und wenn sich ihr Gesamtbild für ihn formen soll, nur scheinbar auseinandergehen. Wenn diese Richtungen, objektiv betrachtet, zu divergieren scheinen, so ist doch diese Divergenz keineswegs eine Zerstreuung, eine bloße Dispersion. All die verschiedenen Energien des Geistes bleiben vielmehr in einem gemeinsamen Kraftmittelpunkt beschossen. Die Mannigfaltigkeit und die | Verschiedenheit der Gebilde ist nur die Auseinanderlegung und die vollständige Entwicklung und Entfaltung einer in ihrem Wesen gleichförmigen und einheitlichen bildenden Kraft. Wenn das achtzehnte Jahrhundert diese Kraft bezeichnen, wenn es ihr Wesen in einem Wort einfangen will: so greift es hierfür nach dem Namen der »Vernunft«. Die »Vernunft« wird ihm zum Einheitspunkt und Mittelpunkt: zum Ausdruck all dessen, was von ihm ersehnt und erstrebt, gewollt und geleistet wird. Aber es wäre verfehlt und voreilig, wenn auch der Geschichtsschreiber des achtzehnten Jahrhunderts sich mit dieser Charakteristik begnügen wollte und wenn er glaubte, an ihr einen sicheren Ausgangs- und Haltepunkt gefunden zu haben. Denn dort, wo das Jahrhundert selbst ein Ziel und ein Ende sieht, da liegt für ihn erst der Anfang und Ansatz der Untersuchung; wo ihm eine bestimmte Antwort entgegenzutreten scheint, da beginnt in ihr und mit ihr erst die eigentliche Frage. Das achtzehnte Jahrhundert ist durchdrungen von dem Glauben an die Einheit und die Unwandelbarkeit der Vernunft. Sie ist dieselbe für alle denkenden Subjekte, für alle Nationen, alle Epochen, alle Kulturen. Aus dem Wechsel der religiösen Glaubenssätze, der sittlichen Maximen und

Überzeugungen, der theoretischen Meinungen und Urteile läßt sich ein fester und bleibender Bestand herauslösen, der in sich selbst beharrt und der in dieser Identität und Beharrlichkeit das eigentliche Wesen der Vernunft zum Ausdruck bringt. Für uns hat – auch wenn wir systematisch und sachlich mit bestimmten Grundzielen der Aufklärungsphilosophie übereinstimmen – das Wort: »Vernunft« seine Einfachheit und seine eindeutige Bestimmtheit seit langem eingebüßt. Wir können dieses Wort kaum mehr gebrauchen, ohne daß seine Geschichte in uns lebendig wird: Und wir werden immer wieder gewahr, wie stark der Bedeutungswandel ist, den es im Verlauf dieser Geschichte erfahren hat. Und dieser Umstand weist uns immer wieder | darauf hin, wie wenig der Ausdruck der »Vernunft« oder der Ausdruck des »Rationalismus« auch im Sinne einer rein historischen Charakteristik zu leisten vermag. Der Oberbegriff bleibt rein als solcher vage und unbestimmt; er erhält seine eigentliche Schärfe und Bestimmtheit erst, wenn ihm die rechte »differentia specifica« hinzugefügt wird. Wo haben wir diese spezifische Differenz für das achtzehnte Jahrhundert zu suchen? Wenn es sich ein »Jahrhundert der Vernunft«, ein »philosophisches Jahrhundert« zu nennen liebt: Worin liegt das Kennzeichnende und Auszeichnende dieser Benennung? In welchem Sinne ist hier die »Philosophie« genommen; welche besonderen Aufgaben sind es, die ihr gestellt sind, und welche Mittel stehen ihr zur Verfügung, um diese Aufgaben zu bewältigen, um die Lehre von der Welt und die Lehre vom Menschen auf eine sichere Grundlage zu stellen?

Vergleicht man die Antwort, die das achtzehnte Jahrhundert auf diese Fragen gegeben hat, mit den Antworten, die es zu Beginn seiner intellektuellen Arbeit vorfindet, so fällt zunächst eine negative Entscheidung auf. Das siebzehnte Jahrhundert hatte die eigentliche Aufgabe der philosophischen Erkenntnis im Aufbau des philosophischen »Systems« gesehen. Wahrhaft »philosophisches« Wissen erschien ihm erst dann erreicht und erst dann gesichert, wenn es dem Gedanken gelingt, von einem höchsten Sein und einer höchsten, intuitiv erfaßten Grundgewißheit ausgehend, das Licht dieser Gewißheit über alles abgeleitete Sein und über alles abgeleitete Wissen zu verbreiten. Dies geschieht, indem durch die Methode des Beweises und der strengen Schlußfolgerung an die erste ursprüngliche Gewißheit andere Sätze mittelbar angeknüpft und auf dem Wege dieser mittelbaren Verknüpfung schließlich die gesamte Kette des Wißbaren durchlaufen und in sich geschlossen wird. Kein Glied dieser Kette kann aus dem Ganzen herausgelöst werden; keines vermag sich durch sich selbst und aus sich selbst zu erklären. Die einzige wahr|hafte Erklärung, die es finden

kann, besteht vielmehr in seiner »Ableitung« – in der strengen systematischen Deduktion, durch welche es auf den Urgrund des Seins und der Gewißheit zurückgeführt und durch welche seine Entfernung von diesem Urgrund gemessen, durch welche die Zahl der Mittelglieder, die es von ihm trennen, bestimmt wird. Das achtzehnte Jahrhundert hat auf diese Art und auf diese Form der »Deduktion«, der systematischen Ableitung und Begründung, verzichtet. Es wetteifert nicht mehr mit Descartes und Malebranche, mit Leibniz und Spinoza um den Preis der systematischen Strenge und der systematischen Vollständigkeit. Es sucht nach einem anderen Begriff der Wahrheit und der »Philosophie«, der beide erweitern und der sie freier und beweglicher, konkreter und lebendiger gestalten soll. Das Ideal dieser Denkart entnimmt das Zeitalter der Aufklärung nicht den philosophischen Lehren der Vergangenheit; sondern es bildet sich ihm nach dem Muster und Vorbild, das es in der Naturwissenschaft seiner Zeit vor sich sieht. Die zentrale Frage nach der Methode der Philosophie wird, statt durch Descartes' »Discours de la méthode«, vielmehr durch den Rückgang auf Newtons »Regulae philosophandi« zu entscheiden gesucht. Und diese Entscheidung drängt alsbald in eine völlig andere Richtung der Betrachtung. Denn Newtons Weg ist nicht der Weg der reinen Deduktion, sondern der Weg der Analyse. Er beginnt nicht mit der Aufstellung bestimmter Prinzipien, bestimmter allgemeiner Begriffe und Grundsätze, um sich von hier aus allmählich, mittels abstrakter Schlußfolgerungen, den Weg zur Erkenntnis des Besonderen, des »Faktischen« zu bahnen; sondern sein Denken bewegt sich in umgekehrter Richtung. Die Phänomene sind das Gegebene; die Prinzipien das Gesuchte. Wenn diese das *πρότερον τῇ φύσει* sind, so müssen jene immer das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* bilden. Daher kann die wahre Methode der Physik niemals darin bestehen, von irgendeinem willkürlich angenommenen Ansatzpunkt des Denkens, von einer »Hypothese«, auszugehen und die in ihr beschlossenen Folgerungen vollständig zu entwickeln. Solche Hypothesen lassen sich nach Belieben ersinnen und nach Belieben modifizieren und umgestalten – und jede von ihnen bleibt, rein logisch betrachtet, der anderen gleichwertig. Von dieser logischen Äquivalenz und Indifferenz gelangen wir zur physikalischen Wahrheit und Bestimmtheit erst, wenn wir den Maßstab an eine andere Stelle verlegen. Einen wirklich eindeutigen Ausgangspunkt kann uns nicht die Abstraktion und die physikalische »Definition«, sondern ihn kann uns nur die Erfahrung und Beobachtung liefern. Mit dieser Feststellung soll für Newton, wie für seine Schüler und Nachfolger, keineswegs ein Gegensatz zwischen »Erfahrung« und »Denken« behauptet – soll kei-

ne Kluft zwischen dem Bereich der reinen Gedanken und dem Bereich des »bloß Faktischen« aufgerissen werden. Ein solcher Widerstreit der Geltungsart, ein solcher methodischer Dualismus zwischen den »*Relations of Ideas*« auf der einen, dem »*Matter[...] of Fact*«³ auf der anderen Seite, wie er in Humes »*Enquiry Concerning Human Understanding*« seinen schärfsten Ausdruck gefunden hat, wird hier nicht behauptet. Denn was gesucht und was als unverbrüchlicher Bestand vorausgesetzt wird, ist die durchgehende Ordnung und Gesetzlichkeit des Tatsächlichen selbst; diese Gesetzlichkeit aber besagt, daß das Faktische als solches kein bloßer Stoff, keine unzusammenhängende Masse von Einzelheiten ist, sondern daß sich an ihm und in ihm eine durchgreifende und übergreifende Form aufweisen läßt. Diese Form ist in seiner mathematischen Bestimmbarkeit, in seiner Gestaltung und Gliederung nach Maß und Zahl, gegeben. Aber ebendiese Gestaltung kann nicht im bloßen Begriff antizipiert, sondern sie muß am Faktischen selbst aufgewiesen und aufgefunden werden. Der Weg führt demgemäß nicht von den Begriffen und Grundsätzen zu den Erscheinungen, sondern er führt von diesen zu jenen. Die Beobachtung ist das »Datum«; das Prinzip | und das Gesetz das »Quaesitum«. Diese neue methodische Rangordnung ist es, die dem gesamten Denken des achtzehnten Jahrhunderts sein Gepräge gegeben hat. Der »*esprit systématique*« wird keineswegs geringgeschätzt oder beiseite geschoben; aber er wird aufs schärfste vom bloßen »*esprit de système*« geschieden. Die gesamte Erkenntnistheorie des achtzehnten Jahrhunderts bemüht sich um die Feststellung dieses Unterschieds. D'Alemberts »*Einleitung zur Enzyklopädie*« rückt ihn in den Mittelpunkt der Untersuchung, und Condillacs »*Traité des systèmes*« gibt dem Gedanken seine explizite Form und Begründung. Hier wird an den großen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts die historische Kritik zu vollziehen gesucht. Es wird zu zeigen gesucht, wie jedes von ihnen daran gescheitert ist, daß es, statt sich rein an die Fakta zu halten und die Begriffe an ihnen sich bilden zu lassen, irgendeinen Einzelbegriff einseitig zum Dogma erhob. Diesem »Systemgeist« gegenüber wird jetzt ein neues Bündnis zwischen dem »positiven« und dem »rationalen« Geist gefordert. Beide stehen zueinander nirgends in Widerstreit; aber die wahrhafte Synthese zwischen ihnen kann nur erreicht werden, wenn man den rechten Weg der

³ [David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Abschn. 4, Teil 1), in: *Essays. Moral, Political, and Literary*, Bd. II (Philosophical Works, hrsg. v. Thomas Hill Green u. Thomas Hodge Grose, 4 Bde., neuer Abdruck, London/New York/Bombay 1898, Bd. IV), S. 1–135: S. 20.]

Vermittlung innehält. Man suche die Ordnung, die Gesetzlichkeit, die »Vernunft« nicht als eine Regel, die »vor« den Phänomenen, als ihr »Apriori«, faßbar und aussprechbar ist; man weise sie vielmehr in ihnen selbst, als die Form ihrer inneren Bindung und ihres immanenten Zusammenhangs, auf. Und man bestrebe sich nicht, diese »Vernunft« von vornherein in der Form eines geschlossenen Systems vorwegzunehmen; sondern man lasse sie sich allmählich aus der fortschreitenden Erkenntnis der Tatsachen entfalten und sich auf immer klarere und vollkommeneren Art bezeugen. Die neue Logik, die man sucht und von der man überzeugt ist, daß man sie allenthalben auf dem Wege des Wissens wiederfinden werde, ist somit weder die Logik des scholastischen noch auch die des rein mathematischen Begriffs; es ist vielmehr die »Logik der | Tatsachen«. Der Geist soll sich der Fülle der Phänomene überlassen, und er soll sich immer aufs neue an ihr messen: Denn er darf sicher sein, sich in ihr nicht zu verlieren, sondern durch sie erst seine eigene Wahrheit und sein eigenes Maß zu finden. Auf diese Weise erst wird die echte Wechselbeziehung, die Korrelation von »Subjekt« und »Objekt«, von »Wahrheit« und »Wirklichkeit« erreicht, wird jene Form der »Adäquation«, der Entsprechung zwischen ihnen hergestellt werden, die die Bedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis ist.

Den konkreten, unmittelbar überzeugenden Beweis dafür, daß wir es in dieser Vereinigung und Versöhnung des »Positiven« und des »Rationalen« nicht mit einer bloßen Forderung zu tun haben, sondern daß das Ziel, das hier gesteckt ist, erreichbar, daß das Ideal in aller Strenge erfüllbar ist, entnimmt das Denken der Aufklärung dem tatsächlichen Gang, den die Wissenschaft seit der Zeit ihrer Wiedererneuerung eingeschlagen hat. In dem Fortgang der Naturerkenntnis und in den einzelnen Stadien, die sie durchschritten hat, glaubt sie ihr Ideal gleichsam mit Händen greifen zu können. Denn hier kann sie den Siegeszug des modernen analytischen Geistes Schritt für Schritt verfolgen. Dieser Geist war es gewesen, der sich, im Verlauf von kaum anderthalb Jahrhunderten, das Ganze der Wirklichkeit unterworfen hatte, der endlich das große Ziel, die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen in einer einzigen, schlechthin universellen Regel zu vereinen, erreicht zu haben schien. Und diese kosmologische Formel, wie sie in Newtons Gesetz der allgemeinen Attraktion vorlag, war nicht von ungefähr gefunden noch war sie durch einzelne tastende Versuche entdeckt worden, sondern in ihrer Auffindung ließ sich ein streng methodischer Weg aufweisen. Newton vollendet, was Kepler und Galilei begonnen hatten: Und alle drei Namen bezeichnen nicht nur große Forscherindividualitäten, sondern Wahrzeichen und

Marksteine der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der naturwissenschaftlichen Denkart selbst. Kepler geht von der Beobachtung der Himmelserscheinungen aus, und er bringt diese Beobachtung auf einen Grad der Genauigkeit, der mathematischen »Exaktheit«, wie er vor ihm niemals erreicht worden war. In unermüdlicher Einzelarbeit dringt er zu den Gesetzen vor, die die Form der Planetenbahnen feststellen und die das Verhältnis zwischen den Umlaufzeiten der einzelnen Planeten und ihrem Abstand von der Sonne bestimmen. Aber diese faktische Einsicht bildet nur den ersten Schritt. Galileis Bewegungslehre stellt sich eine weitere und umfassendere Aufgabe; und ihr Problem dringt in eine neue, tiefere Schicht der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung vor. Denn hier handelt es sich nicht mehr darum, einen noch so umfassenden und noch so bedeutsamen Kreis von Naturphänomenen zu übersehen; sondern hier soll eine allgemeine Grundlegung der Dynamik, der Naturtheorie als solcher gewonnen werden. Und Galilei ist sich bewußt, daß die unmittelbare Anschauung der Natur dieser Aufgabe nicht gewachsen ist, sondern daß sie andere Erkenntnismittel und andere geistige Funktionen zu Hilfe rufen muß. Der Anschauung stellen sich die Phänomene der Natur als einheitliche Vorgänge, als ungeteilte Ganzheiten dar. Sie ergreift diese Vorgänge in ihrem reinen »Was«, sie kann sie in ihren großen Umrissen, in der Art und Weise ihres Ablaufs beschreiben; aber diese Form ihrer Beschreibung reicht zu einer wirklichen »Erklärung« nicht aus. Denn die Erklärung eines Naturvorgangs haben wir erst dann gefunden, wenn wir uns ihn nicht nur in seinem Dasein und Sosein vergegenwärtigen, sondern wenn es uns gelingt, die einzelnen Bedingungen sichtbar zu machen, unter denen er steht, und die Art der Abhängigkeit von ihnen in vollkommener Strenge zu erkennen. Dieser Forderung kann nur genügt werden, wenn wir das einheitliche Bild des Vorgangs, wie die Anschauung und die unmittelbare Beobachtung es liefert, zerlegen und es in seine verschiedenen konstitutiven Momente auflösen. Dieser analytische Prozeß ist nach Galilei die Voraussetzung für alles strenge Naturerkennen. Die Methode der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung ist zugleich »resolutiv« und »kompositiv«. Nur indem wir ein scheinbar einfaches Geschehen in seine Elemente zerfallen lassen und es aus diesen Elementen konstruktiv wieder aufbauen, wird uns sein Verständnis zuteil. Ein klassisches Beispiel für dieses Verfahren hat Galilei in seiner Entdeckung der Wurfparabel gegeben. Die Form der Bahn eines geworfenen Körpers konnte nicht unmittelbar aus der Anschauung abgelesen, konnte nicht einfach einer großen Zahl von Einzelbeobachtungen entnommen werden. Die Anschauung liefert uns zwar gewisse allgemeinste

Züge; sie zeigt uns, daß einer Phase des Aufstiegs des geworfenen Körpers eine Phase des Abstiegs folgt und dergleichen, aber sie läßt jede Schärfe und Exaktheit, jede Strenge und Genauigkeit der Bestimmung vermissen. Zu einer exakten, zu einer wahrhaft mathematischen Fassung des Vorgangs gelangen wir erst, indem wir von dem Phänomen selbst zu den einzelnen Bedingungen zurückgehen, unter denen es steht, und wenn es uns gelingt, jeden der Bedingungskreise, die sich in ihm schneiden, für sich zu betrachten und in seiner Gesetzlichkeit zu erforschen. Das Gesetz der parabolischen Bahn wird gefunden; das Anwachsen und die Abnahme der Geschwindigkeiten wird in Strenge festgestellt, sobald es gelingt, das Phänomen des Wurfes als einen komplexen Vorgang zu erweisen, dessen Bestimmung von zwei verschiedenen »Kräften«, von der Kraft des ursprünglichen Impulses und von der Kraft der Gravitation, abhängt. In diesem schlichten Beispiel ist bereits die gesamte künftige Entwicklung der Physik wie in einer einfachen Vorzeichnung gegeben; ist ihre methodische Struktur vollständig enthalten. Newtons Theorie bewahrt und bewährt all die Züge, die hier schon deutlich erkennbar sind. Denn auch sie baut sich auf dem Ineinander der »resolutiven« und der »kompositiven« Methode auf. Sie nimmt von den drei Kepler'schen Gesetzen ihren Ausgangspunkt; aber sie begnügt sich nicht damit, diese Gesetze derart zu lesen und zu interpretieren, daß sie einen einfachen Tatbestand der Beobachtung zum Ausdruck bringen. Sie sucht vielmehr diesen Tatbestand auf seine Voraussetzungen zurückzuleiten; sie sucht ihn als eine notwendige Folge aus dem Zusammenwirken verschiedener Bedingungen zu erweisen. Jeder dieser Bedingungskreise muß zunächst für sich durchmessen und in der Art seiner Bestimmung erkannt werden. So wird das Phänomen der Planetenbewegung, das Kepler als ein Ganzes nahm, als ein komplexes Gebilde erwiesen. Es wird auf zwei Grundformen der Gesetzlichkeit zurückgeführt: auf die Gesetze des freien Falls und auf die Gesetze der zentrifugalen Bewegung. Beide waren von Galilei und Huyghens gesondert untersucht und in Strenge ermittelt worden: Jetzt galt es nur, das hier Gefundene zusammenzufassen und in einen geistigen Blickpunkt zu vereinen. Newtons große Leistung lag in dieser Vereinigung: Sie bestand nicht sowohl in der Auffindung eines zuvor unbekannten Tatbestandes, in der Gewinnung von schlechthin neuem Material, als vielmehr in der intellektuellen Formung, die er an dem empirischen Material vollzog. Das Gefüge des Kosmos soll jetzt nicht mehr lediglich angeschaut, es soll durchschaut werden: Und es erschließt sich dieser Form des Sehens erst dadurch, daß der mathematische Gedanke sich auf dasselbe richtet und es seiner Form der Analyse unterwirft. Indem Newtons Fluxi-

onsrechnung und Leibniz' Infinitesimalrechnung für dieses Verfahren ein universelles Instrument schaffen, scheint damit die »Begreiflichkeit der Natur«⁴ zum erstenmal in voller Strenge erwiesen zu sein. Der Weg der Naturerkenntnis führt in unbestimmte Weiten; aber seine Richtung steht fest, denn sein Ausgangspunkt wie sein Zielpunkt wird nicht allein und ausschließlich durch die Beschaffenheit der Gegenstände, sondern durch die spezifische Art und durch die spezifischen Kräfte der Vernunft bestimmt. |

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts knüpft überall an dieses Einzelbeispiel, an das methodische Paradigma der Newtonschen Physik an; aber sie wendet es sogleich ins Allgemeine. Sie begnügt sich nicht damit, die Analyse als das große intellektuelle Werkzeug der mathematisch-physikalischen Erkenntnis zu verstehen, sondern sie sieht in ihr das notwendige und unentbehrliche Rüstzeug für alles Denken überhaupt. Um die Mitte des Jahrhunderts ist der Sieg dieser Auffassung entschieden. Sosehr die einzelnen Denker und die einzelnen Schulen in ihren Resultaten auseinandergehen: In dieser erkenntnistheoretischen Prämisse stimmen sie miteinander überein. Voltaire's »Traité de métaphysique«, d'Alemberts »Einleitung zur Enzyklopädie« und Kants »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« führen hier die gleiche Sprache. Sie alle sprechen es aus, daß die echte Methode der Metaphysik mit derjenigen im Grunde übereinstimme, die Newton in die Naturerkenntnis eingeführt habe und die dort von so fruchtbaren Folgen war. Voltaire erklärt, daß der Mensch, wenn er sich vermessen wolle, in die innere Wesenheit der Dinge einzudringen und sie nach ihrem reinen Ansich zu erkennen, sogleich der Grenzen seiner Fähigkeit innewerde: Er sieht sich in die Lage des Blinden versetzt, der über das Wesen der Farbe urteilen soll. Die Analyse aber ist der Stab, den die gütige Natur diesem Blinden in die Hand gegeben hat. Mit ihm ausgerüstet vermag er, sich an den Erscheinungen vorwärts zu tasten, ihrer Folge gewahr, ihrer Ordnung gewiß zu werden, und dies ist alles, was er für seine geistige Orientierung, für die Gestaltung von Leben und Wissenschaft braucht.⁵ »Niemals dürfen wir uns auf bloße Hypothesen stützen; niemals dürfen wir den Anfang damit machen, irgend-

⁴ [Hermann Helmholtz, Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23. Juli 1847, Berlin 1847, S. 6.]

⁵ Voltaire, *Traité de métaphysique* (1734) (Kap. 5), in: *Philosophie*, Bd. I (*Œuvres complètes*, hrsg. v. Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet u. Jacques Joseph Marie Decroix, 70 Bde., Paris 1820–1826, Bd. XXXI), S. 7–72: S. 38 ff.

welche Prinzipien zu erfinden, mit denen wir dann daran gehen, alles zu erklären. [...] Womit wir | vielmehr zu beginnen haben, ist die exakte Zergliederung der uns bekannten Phänomene. Wenn wir nicht den Kompaß der Mathematik und die Fackel der Erfahrung [...] zu Hilfe nehmen, so können wir nicht einen einzigen Schritt vorwärts tun.«⁶ Aber ausgerüstet mit diesen beiden Werkzeugen können und sollen wir uns auf das hohe Meer des Wissens wagen. Der Hoffnung, daß wir den Dingen je ihr letztes Geheimnis entreißen werden, daß wir in das absolute Sein der Materie oder der menschlichen Seele eindringen werden, müssen wir freilich entsagen: Aber das »Innere der Natur« ist uns keineswegs verschlossen, wenn man darunter ihre empirische Ordnung und Gesetzmäßigkeit versteht. In diesem Medium können wir uns feststellen und können wir nach allen Seiten hin weitergehen. Die Kraft der menschlichen Vernunft besteht nicht darin, daß sie diesen Kreis durchbricht, daß sie uns einen Ausweg in das Reich der Transzendenz ermöglicht, sondern daß sie uns lehrt, ihn sicher zu durchmessen und in ihm völlig heimisch zu werden. Abermals zeigt sich hierin ein charakteristischer Bedeutungswandel, den der Begriff der Vernunft selbst gegenüber der Auffassung des siebzehnten Jahrhunderts erfahren hat. Für die großen metaphysischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts, für Descartes und Malebranche, für Spinoza und Leibniz ist die Vernunft die Region der »ewigen Wahrheiten« – jener Wahrheiten, die dem menschlichen und dem göttlichen Geist gemeinsam sind. Was wir kraft der Vernunft erkennen und erschauen, das schauen wir daher unmittelbar »in Gott«: Jeder Akt der Vernunft versichert uns der Teilhabe am göttlichen Wesen, schließt uns den Bereich des Intelligiblen, des schlechthin Übersinnlichen auf. Das achtzehnte Jahrhundert nimmt die Vernunft in einem anderen und in einem bescheideneren Sinne. Sie ist ihm nicht mehr ein Inbegriff »eingeborener Ideen«, die vor aller Erfahrung gegeben sind und in denen sich uns die absolute Wesenheit der Dinge erschließt. Die Vernunft ist weit weniger ein solcher Besitz, als sie eine bestimmte | Form des Erwerbs ist. Sie ist nicht das Ärar, nicht die Schatzkammer des Geistes, in der die Wahrheit, gleich einer geprägten Münze, wohlverwahrt liegt; sie ist vielmehr die geistige Grund- und Urkraft, die zur Entdeckung der Wahrheit und zu ihrer Bestimmung und Sicherung hin-

⁶ [A. a. O. (Kap. 3), S. 29 ff. [Zitat S. 29–31]: »Il est clair qu'il ne faut jamais faire d'hypothèse; il ne faut point dire: Commençons par inventer des principes avec lesquels nous tâcherons de tout expliquer. [...] Quand nous ne pouvons nous aider du compas de mathématiques, ni du flambeau de l'expérience [...] il est certain que nous ne pouvons faire un seul pas.«]

führt. Dieser Akt der Sicherung ist der Keim und die unentbehrliche Voraussetzung für alle wahrhafte Sicherheit. Das gesamte achtzehnte Jahrhundert faßt die Vernunft in diesem Sinne. Es nimmt sie nicht sowohl als einen festen Gehalt von Erkenntnissen, von Prinzipien, von Wahrheiten als vielmehr als eine Energie; als eine Kraft, die nur in ihrer Ausübung und Auswirkung völlig begriffen werden kann. Was sie ist und was sie vermag, das läßt sich niemals vollständig an ihren Resultaten, sondern nur an ihrer Funktion ermessen. Und ihre wichtigste Funktion besteht in ihrer Kraft, zu binden und zu lösen. Sie löst alles bloß Faktische, alles einfach Gegebene, alles auf das Zeugnis der Offenbarung, der Tradition, der Autorität Geglaubte auf; sie ruht nicht, bis sie es in seine einfachen Bestandteile und bis in die letzten Motive des Glaubens und Fürwahrhaltens zerlegt hat. Aber nach dieser Arbeit der Auflösung setzt die Arbeit des Aufbaus von neuem ein. Die Vernunft kann bei den »dissecta membra« nicht stehenbleiben; sie muß ein neues Gefüge, ein wahrhaftes Ganze aus ihnen hervorgehen lassen. Aber indem sie nun selbst dieses Ganze schafft, indem sie, nach einer Regel, die sie selbst bestimmt, die Teile sich zum Ganzen fügen läßt, wird ihr damit die Struktur des Gebildes, das auf diese Weise entsteht, auch erst völlig durchsichtig. Sie versteht diese Struktur, weil sie sie, in der Totalität und in der geordneten Folge der Einzelmomente, konstruktiv nachzubilden vermag. Diese zweifache geistige Bewegung ist es, wodurch sich der Begriff der Vernunft erst vollständig bezeichnen läßt: als Begriff nicht von einem Sein, sondern von einem Tun.

Auf den verschiedensten geistigen Gebieten bricht sich | in der Kultur des achtzehnten Jahrhunderts diese Überzeugung Bahn. Lessings berühmtes Wort, daß die eigentliche Grundkraft der Vernunft nicht im Besitz der Wahrheit, sondern in ihrem Erwerb aufgesucht werden müsse, findet in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts überall seine Parallelen. Montesquieu versucht eine allgemeine theoretische Begründung dafür zu geben, daß die Wißbegier, ja daß eine rastlose intellektuelle Neugier, die uns bei keiner einmal erreichten Vorstellung stehenbleiben lasse, sondern uns von Idee zu Idee weitertreibe, zum Wesen der menschlichen Seele gehöre: »Notre ame est faite pour penser, c'est-à-dire, pour appercevoir: or un tel être doit avoir de la curiosité; car, comme toutes les choses sont dans une chaîne où chaque idée en précède une et en suit une autre, on ne peut aimer à voir une chose sans desirer d'en voir une autre [...]⁷

⁷ [Charles de Secondat de Montesquieu, Essai sur le gout, dans les choses de la nature et de l'art; ou réflexions sur les causes du plaisir qu'excitent en nous les

Die »libido sciendi«, die die theologische Dogmatik verfehmt und die sie als geistigen Hochmut gebrandmarkt hatte, wird hier also als eine notwendige Beschaffenheit der Seele als solcher erklärt und damit in ihrem Grund- und Unrecht wiederhergestellt. Die Verteidigung, die Kräftigung und Befestigung dieser Denkart ist das wesentliche Ziel, das die Kultur des achtzehnten Jahrhunderts sich stellt – und hierin, nicht in der bloßen Gewinnung und Ausbreitung bestimmter positiver Kenntnisse sieht sie ihre wichtigste Aufgabe. Was die »Enzyklopädie« betrifft, die zum Arsenal aller dieser Kenntnisse geworden ist, so läßt sich auch für sie diese Grundtendenz unzweideutig erweisen. Diderot selbst, ihr Begründer, erklärt, daß sie nicht nur einen bestimmten Wissensstoff vermitteln, sondern daß sie einen Wandel der Denkweise bewirken wolle – daß sie geschaffen sei, »pour >changer la façon commune de penser«.⁸ Das Bewußtsein dieser Aufgabe ergreift und bewegt alle Geister und läßt in ihnen ein ganz neues Gefühl der inneren Spannung entstehen. Die ruhigsten und besonnensten, die eigentlich »wissenschaftlichen« Denker fühlen sich von dieser Bewegung vorwärts getrieben und mit fortgerissen. Sie wagen es noch nicht, ihr endgültiges Ziel zu bestimmen; aber sie können sich ihrer Kraft nicht entziehen, und sie glauben zu spüren, wie in ihr und durch sie eine neue Zukunft der Menschheit heraufsteigt. »Je ne sais si j'ai trop bonne opinion de mon siècle«, so sagt z. B. Duclos in seinen »Considérations sur les mœurs de ce siècle«, »mais il me semble qu'il y a une certaine fermentation [...] universelle [...] dont on pourroit assurer et hâter les progrès par une éducation bien entendue.«⁹ Denn man will sich freilich von der allgemeinen Gärung nicht einfach anstecken und sich durch die Kräfte, die in ihr wirksam sind, nicht lediglich weitertreiben lassen; man will sie verstehen und sie gemäß diesem Verständnis beherrschen; man will nicht bloß in den Strudel und Wirbel der neuen Gedanken eintauchen, sondern selbst das Steuer ergreifen und die Fahrt des Geistes nach bestimmten Zielen hinlenken.

Der erste Schritt auf diesem Wege bestand für das achtzehnte Jahrhundert darin, daß es nach einer festen Grenzbestimmung zwischen dem mathematischen und dem philosophischen Geist fragte und suchte. Hier lag eine schwierige und eine innerlich dialektische

ouvrages d'esprit et les productions des beaux arts, in: Œuvres, 5 Bde., neue Aufl., Paris 1788, Bd. V, S. 475–510: S. 483.]

⁸ Vgl. hierzu Louis Ducros, Les encyclopédistes, Paris 1900, S. 138.

⁹ [Charles Duclos, Considerations sur les mœurs de ce siècle, Berlin 1751, S. 20. *Cassirer*: diriger statt assurer.]

Aufgabe vor: Denn es galt, zwei verschiedene, ja einander scheinbar entgegengesetzte Aufgaben gleichmäßig zu befriedigen. Das Band zwischen Mathematik und Philosophie durfte nicht zerschnitten, ja es durfte nicht einmal gelockert werden: War doch die Mathematik der »Stolz[...] der menschlichen Vernunft«,¹⁰ ihr Prüfstein und ihre eigentliche Gewähr und Bürgschaft. Aber auf der anderen Seite trat immer deutlicher hervor, daß in dieser ihrer in sich geschlossenen Kraft auch eine bestimmte Schranke lag – daß sie zwar das Muster und Vorbild der Vernunft bildete, diese aber in ihrem Gehalt nicht vollständig auszumessen und nicht zu erschöpfen vermochte. So setzt jetzt ein eigentümlicher Gedankenprozeß ein, der von polar | entgegengesetzten Kräften bewegt zu werden scheint. Das philosophische Denken versucht, in ein und demselben Akt, sich von der Mathematik zu lösen und sich an ihr festzuhalten – sich von ihrer Alleinherrschaft zu befreien und, in ebendieser Befreiung, diese Herrschaft nicht etwa zu bestreiten und anzutasten, sondern sie von einer neuen Seite her zu begründen. Beides gelingt, indem die reine Analyse, die die Grundform des mathematischen Denkens der neueren Zeit bildet, in ihrem Kern und Sinn anerkannt, zugleich aber, eben um dieser ihrer universellen Funktion willen, über den Kreis des bloß Mathematischen, über das Gebiet von Größe und Zahl, hinausgehoben wird. Die ersten Ansätze zu dieser Gedankenbewegung sind schon im siebzehnten Jahrhundert deutlich erkennbar. Pascals Abhandlung »De l'esprit géométrique« ist noch sorgsam darauf bedacht, die Grenze zwischen mathematischer Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft klar und bestimmt zu ziehen. Er stellt dem »esprit géométrique« den »esprit fin« gegenüber – und er sucht zu zeigen, wie beide sich in ihrer Struktur und in ihrer Ausübung voneinander unterscheiden. Aber diese scharfe Grenzlinie wird alsbald wieder verwischt. »Der geometrische Geist«, so erklärt z.B. Fontenelle in der Vorrede zu seiner Schrift »Sur l'utilité des mathématiques et de la physique«, »ist nicht so ausschließlich an die Geometrie gebunden, daß er von ihr nicht losgelöst und auf andere Gebiete übertragen werden könnte. Ein Werk der Moral, der Politik, der Kritik, ja selbst ein Werk der Beredsamkeit wird, bei übrigens gleichen Umständen, nur um so schöner und vollkommener sein, wenn es in geometrischem Geist verfaßt ist.«¹¹ Das achtzehnte Jahrhundert nimmt dieses Problem auf –

¹⁰ [Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (Werke, Bd. III, hrsg. v. Albert Görland), S. 333 (B 492).]

¹¹ Bernard LeBouyer de Fontenelle, Préface. Sur l'utilité des mathématiques et de la physique, et sur les travaux de l'Académie des Sciences, in: Œuvres com-

und seine Entscheidung geht dahin, daß, wenn man unter dem »geometrischen Geiste« den Geist der reinen Analysis versteht, dieser in seiner Anwendung schlechthin unbeschränkt | und an kein einzelnes Problemgebiet gebunden ist. In zwei verschiedenen Richtungen wird der Beweis für diese These zu erbringen gesucht. Die Analyse, deren Kraft bisher allein im Gebiete der Zahlen und Größen erprobt war, wird das eine Mal auf das seelische Sein, das andere Mal auf das gesellschaftliche Sein angewandt. In beiden Fällen gilt es den Nachweis zu führen, daß auch hier ein neues Verständnis sich eröffnet und daß ein neues Gebiet von höchster Wichtigkeit der Herrschaft der Vernunft zugänglich wird, sobald sie lernt, es ihrer spezifischen Methodik, der Methodik der analytischen Zerlegung und des konstruktiven Aufbaus, zu unterwerfen. Was zunächst die seelische Wirklichkeit betrifft, so scheint sie freilich in der Art, in welcher sie uns konkret gegeben ist und in der sie unmittelbar erlebt wird, jedes derartigen Versuches zu spotten. In grenzenloser Fülle und in schlechthin unendlicher Vielfältigkeit stellt sie sich vor uns hin; keines ihrer Momente, keine ihrer Gestaltungen ist der anderen gleich; kein Inhalt kehrt jemals in derselben Weise wieder. Im Strom des seelischen Geschehens, in seinem steten Auf und Ab gibt es nicht zwei Wellen, die wahrhaft ein und dieselbe Form besäßen; jede steigt als ein Einmaliges, nie Wiederkehrendes wie aus dem Nichts empor und droht wieder ins Nichts zu versinken. Und doch ist, nach der herrschenden Auffassung der Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts, diese durchgängige Verschiedenheit, diese Heterogenität und diese Flüchtigkeit der seelischen Inhalte nur Schein. Der schärfere Blick erkennt auch in dieser fast ungebundenen Veränderlichkeit des Seelischen den festen Untergrund, die bleibenden und beharrlichen Grundelemente. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Elemente, die sich dem unmittelbaren Erlebnis entziehen, ans Licht zu fördern und sie in klarer Bestimmtheit, in deutlicher Sonderung vor Augen zu legen. Es gibt auch hier kein Mannigfaltiges und Verschiedenes, das sich nicht zuletzt in eine Summe von Einheiten auflösen ließe; kein Werden, | dem nicht ein konstantes Sein zugrunde läge. Geht man von den seelischen Gebilden zu ihren Quellen und Ursprüngen zurück, so offenbart sich überall diese Einheit und diese relative Einfachheit. In der

plètes, 4 Bde., Paris 1818, Bd. I/1, S. 30–38: S. 34 [»L'esprit géométrique n'est pas si attaché à la géométrie, qu'il n'en puisse être tiré, et transporté à d'autres connaissances. Un ouvrage de morale, de politique, de critique, peut-être même d'éloquence, en sera plus beau, toutes choses d'ailleurs égales, s'il est fait de main de géomètre.«].

Behauptung beider geht die Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts auch über ihren Führer und Meister, auch über Locke noch einen Schritt hinaus. Locke hatte sich damit begnügt, zwei verschiedene Grundquellen des Seelischen aufzuweisen; er läßt neben der »Sensation« die »Reflexion« als eine selbständige und irreduzible Form bestehen. Aber seine Schüler und Nachfolger suchen, auf verschiedenen Wegen, diesen Dualismus zu beseitigen und zu einer streng »unitarischen« Grundlegung vorzudringen. Berkeley und Hume fassen »Sensation« und »Reflexion« in den einen Ausdruck der »Perzeption« zusammen – und sie suchen zu zeigen, wie dieser Ausdruck all das erschöpft, was uns in innerer oder äußerer Erfahrung, was uns als Objekt der Natur oder als Inhalt des eigenen Ich gegeben ist. Und Condillac sieht sein eigentliches Verdienst und den wesentlichen Fortschritt, den er über Locke hinaus erreicht zu haben glaubt, darin, daß er die allgemeine Methode, die dieser gelehrt, festgehalten, sie aber zugleich über einen neuen Bereich seelischer Grundtatsachen ausgedehnt habe. Lockes analytische Kunst bewährt sich in der Zergliederung der Ideen, aber sie erschöpft sich auch in dieser Kunst. Sie zeigt, wie jede noch so komplexe Vorstellung sich aus den Bausteinen der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung aufbaut und wie diese sich ineinanderfügen müssen, um die mannigfaltigen Formen der seelischen Gebilde entstehen zu lassen. Aber bei dieser Zergliederung der Gebilde macht Locke, wie Condillac ihm vorhält, halt. Auf sie beschränkt er sein Verfahren – statt es auf das Ganze des seelischen Geschehens und des seelischen Tuns zu erstrecken, statt die verschiedenen psychischen Operationen nach ihrem Ursprung zu befragen. Hier also liegt ein bisher noch kaum angebautes und ein unübersehbar reiches Gebiet für die Untersuchung offen. Locke hat neben den einfachen Sinnesdaten, neben den Gegebenheiten des Gesichts und Gehörs, des Tast- und Bewegungssinns, des Geschmacks und Geruchs die verschiedenen Klassen der seelischen Tätigkeiten, als ursprüngliche und unzerlegbare Ganzheiten, stehenlassen. Das Aufmerken und Vergleichen, das Unterscheiden und Verknüpfen, das Begehren und Wollen: dies alles gilt ihm als je ein selbständiger Akt, der sich nur im unmittelbaren Erlebnis auffinden und aufzeigen, aber nicht mehr auf etwas anderes zurückführen läßt. Aber damit ist im Grunde die gesamte Methode der Ableitung um ihre Frucht und um ihr eigentliches Ertragnis gebracht. Denn nach wie vor steht jetzt das psychische Sein als eine irreduzible Mannigfaltigkeit vor uns, die sich in ihren Besonderungen beschreiben, aber nicht mehr aus einfachen Urqualitäten erklären und ableiten läßt. Soll mit dieser Ableitung wirklich Ernst gemacht werden, so muß die Maxime, die